
**Marjolaine Raguin, *Lorsque la poésie fait le souverain.*
*Étude sur la Chanson de la Croisade albigeoise***

Paris, Honoré Champion, 2015

Gerardo Larghi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/peme/10774>

DOI : 10.4000/peme.10774

ISSN : 2262-5534

Éditeur

Société de langues et littératures médiévales d'oc et d'oïl (SLLMOO)

Référence électronique

Gerardo Larghi, « Marjolaine Raguin, *Lorsque la poésie fait le souverain. Étude sur la Chanson de la Croisade albigeoise* », *Perspectives médiévales* [En ligne], 37 | 2016, mis en ligne le 15 janvier 2016, consulté le 26 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/peme/10774> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/peme.10774>

Ce document a été généré automatiquement le 26 novembre 2020.

© Perspectives médiévales

Marjolaine Raguin, *Lorsque la poésie fait le souverain. Étude sur la Chanson de la Croisade albigeoise*

Paris, Honoré Champion, 2015

Gerardo Larghi

RÉFÉRENCE

Marjolaine Raguin, *Lorsque la poésie fait le souverain. Étude sur la Chanson de la Croisade albigeoise*, Paris, Honoré Champion, « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge » 115, 2015, 680 p.

- 1 S'il y a un texte médiéval où la poésie, la passion politique, la religion, se côtoient, pour ne pas dire qu'elles s'entremêlent avec une troublante libéralité, c'est bien la *Chanson de la Croisade contre les Albigeois* (titre que nous abrègerons par CCA), le long poème historico-épique dû au génie de deux auteurs on ne plus éloignés : le clerc moissagais-navarrais Guillaume de Tudèle et un poète anonyme.
- 2 Bien connu des spécialistes de l'histoire méridionale, tout comme de ceux de littérature occitane et de l'histoire des religions, le poème méritait que l'on se penche sur lui pour en étudier les mécanismes, la structure, l'idéologie, et c'est donc avec un grand intérêt que nous attendions la publication de la belle thèse de doctorat que Marjolaine Raguin a consacrée à la CCA et qui vient de paraître chez la prestigieuse maison Honoré Champion.
- 3 Comme la première partie du titre nous le dévoile, ce livre est dédié spécialement à l'analyse du croisement entre la poésie qui soutient l'inspiration personnelle des deux auteurs de la CCA et les intérêts politiques qu'ils représentent. Mais qui dit poésie en Occitanie au XIII^e siècle ne peut que dire culture occitane et tradition troubadouresque, et donc ne peut que se référer à l'immense patrimoine littéraire qui, au fil des décennies, s'était accumulé en France. Marjolaine Raguin s'est donc confrontée à un

thème aussi passionnant que complexe, car il était question d'identifier la composante idéologique qui soutient les discours de Guillaume de Tudèle et, surtout, de l'Anonyme.

- 4 La première partie du livre est dédiée aux « considérations factuelles : finalités et composition du texte », c'est-à-dire à l'analyse des conditions de transmission de la CCA, aux manuscrits qui la conservent, aux témoignages de tradition indirecte, à la vie des deux auteurs, à l'identification du deuxième d'entre eux. Pour ce qui est de Guillaume de Tudèle, Marjolaine Raguin résume les données dont on dispose (p. 58-63), et l'on notera en particulier noter ses rapports avec Montauban, le comte de Bruniquel et les comtes de Foix.
- 5 Fascinante – mais non encore résolue – est aussi la discussion sur les rapports que Guilhem aurait entretenu avec Jaufré de Poitiers, qui fut probablement un des précepteurs de Raimond VII avant de devenir un partisan de la croisade (p. 65-66).
- 6 On lit le texte complet de la CCA dans un unique manuscrit, qui se conserve à la Bibliothèque nationale de France à Paris, sous la cote « français 25425 ». On compte, par ailleurs, des fragments transmis par François-Juste-Marie Raynouard dans son *Lexique roman*, et par l'historien quercinois Guyon de Maleville, où sont conservée des variantes textuelles pour le *Prologue* et pour une quarantaine de vers des laisses 60 et 61 (p. 44-56). Le manuscrit qui transmet intégralement la CCA compte 120 feuillets¹ en vélin, et on situe traditionnellement sa réalisation en 1275 à Toulouse.
- 7 Marjolaine Raguin se livre à une analyse du texte en tant que source historique : elle étudie ainsi habilement le prologue (p. 68-69) dont elle démontre toute l'importance herméneutique, avant de se tourner vers la figure de l'Anonyme. La question fondamentale serait assurément celle de pouvoir identifier ce grand artiste, et en effet à juste titre Marjolaine Raguin synthétise les principales hypothèses proposées par les spécialistes (p. 72-81), tout en marquant un temps d'arrêt un peu plus long sur la dernière d'entre elles, avancée par Saverio Guida qui identifie l'Anonyme à Gui de Cavaillon, poète, aristocrate venaissin, fervent partisan de Raimond VI et de son fils². Cette solution n'emporte pas la faveur de Marjolaine Raguin, qui émet, comme d'autres, deux doutes : le premier est relatif au mécénat du comte de Foix dont aurait bénéficié l'Anonyme, ce qui s'accorde mal avec ce que nous savons du vicomte de Cavaillon ; le second doute est lié à son adhésion à l'Ordre des Templiers, ce qui entre en contradiction avec le rôle que l'Anonyme attribue aux Templiers à la fin de son poème³, Templiers figurant parmi les troupes françaises qui s'élancent contre Toulouse (p. 73). Le peu de données dont on dispose ne nous permet pas d'aboutir à une identification incontestable de l'Anonyme, et les doutes avancés par Marjolaine Raguin au sujet du seigneur de Cavaillon ne tranchent, à notre avis, pas le problème, et ce pour deux ordres de raisons. Avant tout, la laisse 213 cite les Templiers dans le un contexte descriptif et une énumération qui n'émettent pas sur eux de jugement particulièrement scélérat. De la même façon, on ne pourra pas invoquer le contexte anticlérical de la CCA pour repousser l'hypothèse de Guida : comme nous le verrons, nous sommes là en pleine dispute cléricale et ecclésiologique, et les Templiers eurent des rapports étroits avec les deux armées. Deuxièmement, si la référence de la laisse 194 au « *pros Rotgiers Bernartz, que.m daura e m'esclarzis* » (au « valent comte Roger Bernart de Foix qui m'a donné de l'or et de la célébrité », v. 64) pose assurément plus de problèmes, on ne peut en aucun cas exclure que « tirer richesse et reconnaissance » (telle est la traduction que Marjolaine Raguin propose pour ces mots) à comprendre aussi bien comme une allusion à une aide ponctuelle octroyée au poète dans un moment de difficultés, une allusion à

un rapport « amical » au sens féodal et à son entrée dans la *mesnie* du comte, que comme une référence à un mécénat prolongé de la part du comte. Somme toute, si nous rejoignons l'opinion de Marjolaine Raguin lorsqu'elle souligne que la question de l'identité de l'Anonyme est encore à résoudre, nous ne pouvons en revanche pas souscrire à son avis selon lequel « la connaissance du nom de l'auteur ne nous intéresse guère [...] pour la simple et bonne raison que cette connaissance n'est pas essentielle [...] dans la mesure où l'auteur se donne à connaître à travers son œuvre » (p. 74). À mon avis, c'est un peu oublier ce que connaître le nom et la vie de l'auteur aurait pu signifier pour nous, ou, on l'espère, pourra signifier : un peu plus d'informations spécifiques sur sa formation, ses relations sociales et culturelles, sa langue, qui sont autant de nouveaux points de repère indispensables pour éclairer les passages les plus obscurs de ce texte et y détecter des allusions qu'on risque autrement de ne pas pleinement pénétrer. Par exemple, on aurait pu creuser davantage la question – pourtant mise en avant par Marjolaine Raguin – du brusque final de la CCA : nous nous accordons avec elle sur le fait qu'il ne faut pas penser le poème comme inachevé, mais plutôt comme une œuvre à laquelle on a mis précipitamment fin, et que le cri final cache bien un message aux Méridionaux. Mais avoir une connaissance plus approfondie de l'auteur ne nous aurait-il pas aidé à mieux comprendre la nature de ce message (p. 77-85) ?

- 8 En tout cas, ce que nous savons aujourd'hui de ce remarquable poète c'est qu'il fut un « lettré, sans doute un clerc laïc, pétri de culture biblique et de littérature en langues romanes », qu'il maîtrisait les arguments du débat théologique du Latran, qu'il était féru de droit et tenait en haute estime les juristes, si bien qu'il « pourrait avoir été familier du milieu juridique, voire l'un des artisans de la défense méridionale fondée sur une argumentation juridique » (p. 86). C'est une piste qu'il faudra suivre, car à partir de la mi-XII^e siècle, la cour raimondine abrita nombre de juristes⁴ (parmi les plus proches de Raimond VI il y eut Gui Cap-de-Porc), hommes de loi, juges, savants, maîtres-notaires, comme l'a bien illustré Laurent Macé dans ses études.
- 9 Du point de vue religieux, l'Anonyme a une position doctrinale parfaitement orthodoxe, tout en s'opposant fièrement à la croisade en tant qu'affaire de paix et de foi (p. 87).
- 10 La technique poétique qu'il exploite est remarquable et fait perdre au texte son caractère croisado-centrique pour en faire « le récit épique d'une civilisation idéale » (p. 91). L'Anonyme adopte en effet une posture de poète-historien au sens biblique du terme. La reprise, bien que partielle, du système métrique de la *Canso d'Antiocha* souligne cette proximité (p. 96), tout comme les changements formels introduits par rapport au modèle (la substitution du petit vers final par des laisses *capcaudadas* pas Guillaume de Tudèle, et par des *capfinidas* dans la deuxième partie de la CCA) nous parlent d'une contiguïté avec les technique métriques des troubadours, proximité confirmée par le lexique, très proche de celui des sirventes anticléricaux et antifrçais (p. 109-118). Le caractère propagandiste de la CCA (p. 112) assura la diffusion du poème à tel point que Guilhem Anelier, l'auteur du *Poème de la guerre de Navarre*, s'en souvint un demi-siècle plus tard (p. 104-109). Il y a là un point à régler, car, si Marjolaine Raguin déclare accepter l'hypothèse selon laquelle Guilhem Anelier aurait vécu dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, les dernières études ont établi qu'il faut revenir à l'idée de Paul Meyer qui soulignait la nécessité de ne pas le confondre avec son homonyme qui composa, dans la première partie du XIII^e siècle, à Toulouse, des sirventes anticléricaux⁵.

Quand on reviendra sur la question de la paternité de la CCA, il faudra réfléchir à ce rapport.

- 11 Dans le but de démontrer la diffusion de la CCA jusqu'à l'époque de Guilhem Anelier, Marjolaine Raguin se penche sur les sources historiques et littéraires déjà analysées par Sergio Vatteroni et Francesco Zambon. elle reprend à son compte les sirventes antifrançais (p. 112 et n. 41-46), de même que les extraits des procès inquisitoriaux lancés contre Bernart Raimond Baranhon en 1274 et contre Bertrand de Taïx en 1324, et en tire la conclusion que si « ces textes sont perçus comme toujours d'actualité, car généraux dans leur dénonciation [...] alors même que le climat politique et religieux méridional a beaucoup évolué », c'est que « ces textes, dans l'esprit des témoins, ne sont pas des marques d'hétérodoxie, mais une critique du clergé catholique. En ce sens, ces sirventes signalent la persistance d'une virulente critique anticléricale durant tout le XIII^e siècle » (p. 117).
- 12 En effet l'anticléricisme méridional de la deuxième moitié du XIII^e siècle est à relier avant tout au contexte de tensions urbaines provoquées par les problèmes de gestion du pouvoir, du commerce, par l'imposition de nouvelles taxes ou la gestion des impôts : ce n'est que secondairement que cet anticléricisme a des racines d'ordre spirituel ou bien relatives à l'orthodoxie des convictions ou des comportements de la population. L'existence de registres – archives constituant la véritable mémoire de l'Inquisition – permettait de constituer facilement des preuves contre les suspects et ainsi de créer une « réalité » hérétique. Il fut donc simple, voire naturel, pour les inquisiteurs et les évêques, d'appliquer aux mouvements anticléricaux urbains la grille interprétative élaborée pour les hétérodoxes. Ils furent aidés dans cette tâche par la montée en puissance, à l'échelle locale, d'une véritable théocratie épiscopale qui imposa les principes de la *plenitudo potestatis*, théorisée par les papes entre la fin du XII^e et la mi-XIII^e siècle, et contre laquelle l'exploitation des ressources juridiques et politiques disponibles fut sinon nulle, du moins trop faible. Ce large cadre historique explique, bien évidemment, les conflits urbains qui sévirent dans le Languedoc au cours du dernier quart du XIII^e siècle, mais aussi le fait que des personnages aussi peu soupçonnables d'hérésie que Guilhem, le frère de l'évêque Bernart Saisset cité à la p. 116, se soient remémorés des vers troubadouresques anticléricaux. Au fond, quoi de plus naturel, pour les nombreux bourgeois des villes languedociennes, que de recourir aux anciennes lyriques du *trobar* pour appuyer leurs rébellions ?
- 13 Les conclusions tirées sont incontestables : « la partie anonyme de la *Chanson* est un texte patiemment pensé par son auteur », « le changement d'auteur se fait bien à la fin de la laisse 131 (dernière de Guilhem de Tudela) et début de la laisse 132 (première de l'Anonyme) », et enfin « l'auteur qui, selon nous, a voulu rester anonyme auprès du public, bénéficie des largesses du jeune comte de Foix, Roger Bernart II, et inscrit pleinement son œuvre dans le contexte de la littérature anticléricale et antifrançaise du XIII^e siècle occitan » (p. 121).
- 14 Nous ne pouvons que souscrire à ces mots, bien que nous ayons encore quelques doutes au sujet de la volonté de l'auteur de la CCA de rester anonyme. Bien sûr, aucun vers, parmi ceux que l'on peut assigner à son génie, ne nous donne le nom de son auteur. Mais nous devons tenir compte de l'anonymat qui caractérise une bonne partie de la littérature médiévale en langue d'oc comme en langue d'oïl⁶. Que l'on voie dans ce silence une marque de la création collective ou bien une preuve de la transmission orale des textes lyriques médiévaux (selon une certaine philologie contemporaine), le

fait est que très (trop ?) souvent le nom de l'auteur ne nous a pas été transmis. S'agit-il d'une ruse ? Certains critiques en sont convaincus⁷. Mais pour bien d'autres, au contraire, ce silence résulte d'une sorte de désintérêt des lecteurs médiévaux pour tout "droit d'auteur" ou d'une conception de l'œuvre littéraire très différente de la nôtre.

- 15 La deuxième partie de ce livre (p. 129-212) est dédiée au cœur du thème qui nous occupe, à savoir le fonctionnement du poème de l'Anonyme, qui fut confronté à une double difficulté : il devait soutenir la croisade mais sans sortir des limites de l'orthodoxie.
- 16 En effet, de l'avis de l'auteur, « la démonstration de l'Anonyme se développe en un double mouvement » car d'une part il y a « le discrédit qui entache les autorités du siècle, normalement supérieures aux comtes de Toulouse (pape et roi de France) », et, d'autre part, il s'agit « d'apporter la preuve qu'il existe une véritable cohésion entre les partisans de la libération de l'envahisseur croisé ». Il en résulte que « la guerre menée par les Méridionaux n'est pas celle d'une noblesse qui lutterait pour son patrimoine, mais le combat d'un peuple ».
- 17 L'hérésie devient donc, dans ses vers, un prétexte et non une justification de la croisade, et, par ailleurs, les seigneurs méridionaux étant parfaitement orthodoxes, il s'ensuit qu'il n'y avait aucune raison de ne pas s'opposer aux croisés. Les Toulousains avaient le droit incontestable de se défendre « voire même l'obligation éthique, de s'opposer à une injuste dépossession. Car la dépossession conduit [...] à la ruine de la civilisation méridionale, portée par des valeurs qui semblent lui être propres. À cette fin d'un monde annoncée s'ajoutent des persécutions injustes, considérées comme une offense au Christ, et qui, à ce titre, demandent réparation. L'Anonyme tente de transformer la campagne de reconquête méridionale en une guerre juste, guidée par Dieu » (p. 125-126).
- 18 Certes, les raimondins n'étant conduits ni par des princes ni par des rois, il était difficile de leur appliquer la notion de guerre juste, normalement réservée aux très hautes autorités, rois et empereur. Mais, comme le signale Marjolaine Raguin, « l'auteur parvient à contourner le problème en se réclamant directement de l'autorité du Christ et du Père ».
- 19 Le conflit méridional fut – c'est la lecture de l'Anonyme – un conflit entre droit et héritage, et de ce fait un conflit social, politique et juridique. Et nous ne pouvons que tomber d'accord sur ce point central de la thèse de la philologue française.
- 20 Pour en arriver là, Marjolaine Raguin a dû examiner les occurrences des mots « heresie » et de « heretique », dont les deux-tiers des occurrences sont concentrées dans le récit du concile du Latran, c'est-à-dire dans « un épisode fondateur pour la thèse de l'auteur, puisqu'il va [...] substituer la question de l'hérésie par celle du droit à l'héritage » (p. 129 et p. 138). De l'avis de Marjolaine Raguin, l'Anonyme assimile l'hérésie à « la dissidence religieuse » qui se combat « par le maintien de la Paix de l'Église ». En revanche, en ce qui concerne le concept d'« heretique », les choses sont un peu plus complexes puisqu'il n'y a dans la CCA aucune allusion au contenu de la doctrine hérétique, et surtout la catégorie des hérétiques désigne soit les hérétiques à proprement parler – c'est-à-dire les dissidents religieux –, soit, selon le canon 27 du III^e Concile de Latran (1179), des catégories telles que les *faiditz*, les *mainaders* et les *sirvens* (p. 131). En cela, non seulement l'Anonyme se conforma « aux usages de la rhétorique croisée » (p. 131), mais il s'accorda aussi avec ce que soutenait l'Église de Rome depuis

la décrétale *Vergentis in senium* de 1199 au moins. À partir de l'élection du pape Innocent III, en effet, la doctrine catholique avait beaucoup accentué le problème de l'hérésie.

- 21 Une grande partie de l'action de ce pontife et de ses légats, comme Pierre de Castelnau, consista à faire jurer des *pacta*, en vue d'une pacification générale du Languedoc, point de départ d'une politique anti-hérétique fondée non sur la suppression directe des hétérodoxes, ou des soi-disant tels, mais avant tout sur l'anéantissement de ceux qui leur fournissaient l'indispensable assistance économique, sociale, politique, militaire.
- 22 La différence entre la papauté (pour ce qui est du pape lui-même, il faudrait tenir un discours un peu différent) et le comte Raimond VI se situait précisément là. En effet, par exemple, le 13 décembre 1203, la commune de Toulouse accepta de jurer les pactes de paix et de contrer les hérétiques⁸, mais le seigneur toulousain se refusa toujours de se plier à cette politique, si bien qu'il fut excommunié en 1207. Les mots qu'Innocent employa dans la lettre qu'il envoya au comte accusent le seigneur de Saint-Gilles, d'être devenu, de façon significative, *molestus* soit aux hommes soit à Dieu, à tel point qu'il finit par lui demander si

*pro tantis iniquitatibus a temporalibus saltem non expedit tibi formidare flagellis, si leve reputas habitare cum ardoribus sempiternis ? Attende, miser, et paveas quod dum insidians proximo bellicam cladem exerces, Deoque iniurians haereticam pestem foves, pro duplici tuae praevaricationis offensa duplex etiam in te poterit exasperari vindicta*⁹.
- 23 Les deux principales accusations que lança Innocent contre le noble toulousain étaient donc d'ordre politique et non théologique : il avait manqué de porter la paix dans ses territoires et il s'était allié avec les ennemis de la vérité catholique. Mais qu'est-ce que cela avait à voir avec les hérétiques ? Le point est précisément là : la *Vergentis in senium* avait assimilé le *crimen haeresis* au *crimen lese maiestatis*, transformant un délit d'ordre religieux et doctrinal en un délit d'ordre politico-institutionnel, et donc en un crime contre la communauté. Pendant les dernières années du XII^e siècle et les premières années du XIII^e, le mot « hérétique » avait en effet changé de valeur sémantique, et désormais un *Evangelii adversarius*, *suspectus de haeresi* était toute personne qui protégeait les « *vulpes huiusmodi parvulas, species quidem habentes diversas, sed caudas adinvicem colligata* »¹⁰. Ce fut précisément en vertu de cette évolution sémantique que le comte languedocien se transforma, aux yeux du pape, en « *precipuus fautor hereticorum et defensor* »¹¹.
- 24 L'analyse de Marjolaine Raguin situe donc les concepts d'hérésie et hérétiques tels que nous les rencontrons dans la CCA, par rapport au débat idéologique, théologique et juridique qui anima la communauté chrétienne entre le XII^e et le XIII^e siècle.
- 25 Le concile du Latran opposa en effet hérésie et héritage, mais cet affrontement venait de plus loin : il plongeait ses racines dans un débat canonique et polémiste très touffu qui, depuis au moins cinquante ans, s'interrogeait, dans les universités et dans les écoles canoniques, sur des thèmes tels que la *plenitudo potestatis*, le concept d'hérésie, le *crimen lese maiestatis* et surtout les châtements à infliger aux coupables de crimes. Dans ce contexte socio-juridique, une des questions plus importantes fut celle relative au destin des biens des condamnés pour crime d'hérésie. Par exemple Goffredo da Trani, un des glossateurs, n'hésita pas à reconnaître que la *Vergentis in Senium* « *vere [...]* *saeveritatem continet* », car en se référant à la *Lex Julia maiestatis*, elle avait introduit des peines très sévères y compris pour les héritiers.
- 26 Pourtant Innocent ne fut pas un précurseur solitaire ni un innovateur révolutionnaire. Il suffira, à cet égard, de relire les mots utilisés en 1179 dans le canon 27 du III^e Concile

de Latran par le pape Alexandre III, texte qui, pour la première fois, proclamait la croisade contre des chrétiens et non contre les infidèles :

*Eos, et defensores eorum, et receptatores anathemati decernimus subiacere, et sub anathemate prohibemus, ne quis eos in domibus vel in terra sua tenere, vel fovere, vel negotiationem cum eis exercere praesumat. [...] Confiscenturque eorum bona, et liberum sit principibus huiusmodi homines subicere servituti*¹².

- 27 Le Pape Innocent III ne fit donc que reprendre une doctrine qui s'était formée et affirmée lentement dans les dernières décennies. En Espagne, par exemple, déjà en 1197, Pierre II d'Aragon avait superposé l'image des hérétiques à celle des ennemis publics : à ses yeux les hétérodoxes étaient « *tanquam inimicos crucis Christi, christianaeque fidei violatores et nostros etiam regni nostri publicos hostes* ». Il voyait dans l'hérésie un crime « *tanquam reum criminis laesae maiestatis puniendum* » dont le châtement passe par le feu (« *corpora eorum ignibus crementur* », et on pourra toujours se demander s'il fallait les brûler morts ou vivants), et par la confiscation de leurs biens, dont un tiers serait passé aux mains des délateurs : « *duabus partibus rerum suarum confiscatis, tertia sit inventoris* »¹³.
- 28 Voilà donc où plongent les racines de l'opposition, très forte dans la CCA, entre hérésie et droit à l'héritage. La question hantait le Languedoc au moins depuis la décrétale de 1199 qui avait assimilé les hérétiques et leurs partisans, et qui fut diffusée dans les terres raimondines. La doctrine canonique prévoyait que les terres des *fautores haereticorum* deviennent confiscables, ce qui rendit légitime l'action de Simon de Montfort sur les terres de Béziers et de Carcassonne. Mais cela valait-il également pour les héritiers du comte français ? par exemple, ces derniers n'auraient-ils pas dû céder leurs apanages aux fils légitimes du vicomte biterrois une fois ceux-ci devenus majeurs ? Les lettres des 11 et 12 novembre 1209 d'Innocent III ne laissent place à aucun doute :

*Huius itaque considerationis obtentu, cum in manibus tuis et aliorum fortium quos in sanctum exercitum congregatos zelus Domini contra fidei subversores armavit nec non etiam legatorum nostrorum Carcassonensem et Biterrensem civitates ac alias haereticorum terras mirabiliter Altissimus tradidisset, principes eiusdem exercitus cum praefatorum legatorum consilio tuo ipsas regimini commiserunt, sperantes in Domino quod per providentiam tuam omnis ab ea debeat haereticae pravitatis eliminari spurcitia et ibidem salubriter reformari puritatis catholicae disciplina. Nos igitur quod ab ipsis pie ac provide factum est ratum et gratum habentes, civitates et terras ipsas, sicut tibi sunt ad divinae maiestatis honorem pro tutela pacis et fidei defensione concessae, tibi et haeredibus tuis in fide catholica et devotione sedis apostolicae permanentibus auctoritate apostolica confirmamus et praesentis scripti patrocínio communimus, principalium dominorum et aliorum etiam, si quibus forte competit, iure salvo, exceptis prorsus haereticis, fautoribus, credentibus, defensoribus et receptatoribus eorundem : in quos etiam secundum sacrae legis censuram auctoritatis est aculeus dirigendus, cum facientes et consentientes pari poena canonica provisio persequatur*¹⁴.

- 29 Les successeurs des condamnés pour *crimen haeresis*, mêmes légitimes, mêmes catholiques, avaient perdu tout droit aux biens familiaux.
- 30 Le Concile de Latran de 1215 modifie-t-il cela ? Les historiens ont longuement discuté sur ce point, mais on peut dire que les mots du pape Innocent sont très clairs : l'assemblée fut convoquée

*ad extirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus, et reformandos mores, eliminandas haereses, et reborandam fidem, sopiendas discordias, et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones, et libertatem fovendam, inducendos principes et populo Christianos ad succursum et subsidium terrae sanctae*¹⁵.

- 31 Les évêques et les abbés assemblés à Rome réunirent donc toute la législation papale qui s'était entassée au fil du temps et réorganisèrent la lutte contre l'hérésie.
- 32 Marjolaine Raguin a bien vu le nœud idéologique au centre de la seconde partie de la CCA. C'est à juste titre qu'elle a concentré son attention sur la reconstruction que l'Anonyme a fait des débats qui animèrent le concile, car la solution à laquelle on arriva ne fut ni entièrement politique, ni exclusivement canonique ou juridique. La complexité du problème était telle que les décisions qui furent prises pour l'occasion laissèrent autant de difficultés non résolues qu'il y eut de solutions adoptées. Cela était dû au fait que le choix du pape fut de laisser une marge d'interprétation au texte qu'il avait lui-même promulgué, plutôt que de l'appliquer strictement. Le choix d'Innocent de ne pas infliger à Raimond VII les dispositions contenues dans la *Vergetais in senium* sur la perte de tout droit pour les descendants catholiques des condamnés pour hétérodoxie laissa suffisamment d'espace pour qu'un homme au génie poétique et politique tel que l'Anonyme en tire parti pour soutenir la position des comtes toulousains, et en particulier celle de Raimondet qui à ses yeux incarnait la civilisation méridionale.
- 33 Ces affirmations trouvent une confirmation dans le débat conciliaire tel que l'Anonyme nous le présente. Au fur et à mesure de la lecture des nombreuses laisses qui nous parlent de cette assemblée, on prend conscience du fait que
- « [les] pressions exercées sur le pape par les partisans de Simon afin d'infléchir sa décision sont certainement responsables de celle-ci. Si ces prélats s'autorisent de telles pressions, c'est parce que le jugement prononcé par le souverain pontife doit exprimer la volonté du concile et non la sienne propre. Les laisses qui rapportent l'épisode de Latran sont construites sur un schéma relativement similaire : le public assiste à un débat qui oppose, d'un côté, les défenseurs des choix stratégiques de la croisade, telle qu'elle est menée par Simon de Montfort et les prélats qui la dirigent, et, de l'autre, les partisans de la restitution de leurs territoires aux nobles méridionaux qui s'estiment injustement spoliés par la croisade. Le débat se déroule de telle manière que chaque argument soutenu par un camp est rigoureusement contré par l'autre, et vice-versa, avec de continuelles reprises de ce que l'auteur considère comme les arguments 'clefs' des deux causes » (p. 136).
- 34 On a là un précieux exemple de ce que devait être un procès canonique, avec la proclamation du problème, l'audition des témoins et des parties en cause, la décision prise par le juge après consultation de ses conseillers. Mais que faire si le juge, qui n'était autre que le pape, se contredit par rapport à ses propres propositions et si lui-même n'applique pas ses propres décisions ? L'Anonyme utilise précisément les doutes du pape, ses contradictions personnelles autant que politiques et les questions irrésolues qui parsèment les décrétales publiées entre 1199 et 1214 sur la question des hérétiques et l'affaire languedocienne, pour soutenir son parti ou, mieux, sa partie. En effet le Languedoc présentait nombre de difficultés liées à l'enchevêtrement des pouvoirs et des titres, à la superposition des juridictions, aux incertitudes des situations et des intérêts politiques. Devant un tel panorama même un Pape comme Innocent dut se plier aux médiations. Il y avait donc assez d'éléments pour que l'Anonyme, une fois écartée la question de l'hérésie,
- sans contester le droit canon pour les questions strictement religieuses, [...] remet[te] en cause son application partisane par les clercs de la croisade qui, elle, est contraire au droit féodal et coutumier des nobles du Sud. À Latran, il rappelle par exemple que la situation juridique du comte de Foix vis-à-vis de sa sœur Esclarmonda est complexe : le droit canon exige qu'il la pourchasse et les

dispositions testamentaires de son père ordonnent qu'il la tolère. Il n'y a en théorie pas de supériorité du droit canon ; cependant, à partir du moment où les princes méridionaux ont accepté l'arbitrage du pape, ils se placent sur son terrain (p. 137).

- 35 Le pape n'a plus, dans cette perspective, le statut de *pontifex maximus*, de représentant de Dieu sur terre : il est devenu un juge choisi par les deux intervenants, mais prisonnier de la composante la plus partisane et la moins honnête du clergé (p. 140). Qu'en est-il donc, dans ce contexte, de la *plenitudo potestatis* papale ? On a l'impression que dans les laisses de l'Anonyme, elle est battue en brèche, et non pas par sa grande adversaire, la *potestas concilii*, mais plutôt par ce même droit féodal que le parti romain aurait voulu évincer. C'est pour cela que l'Anonyme évite de discuter – et c'est un point sur lequel Marjolaine Raguin aurait pu insister encore plus – de l'élargissement de la définition d'« hérétique » à tous les *credentes* de même qu'aux *defensores et fautores eorum*. La législation, sur ce point pourtant si essentiel, laissait trop de place aux doutes et aux discussions : on pouvait aussi bien citer la *Vergentis in senium* pour soutenir la confiscation des biens que se référer, par exemple, à la *Jam derident Ecclesiam*, ou à un texte pourtant très dur envers les hérétiques comme l'*Ad eliminandam omnino*, pour affirmer le plein droit à l'héritage du bon catholique qui était Raimond VII¹⁶.
- 36 Au fil des pages Marjolaine Raguin décèle et révèle habilement l'idéologie propagandiste largement disséminée par l'Anonyme dans tout son poème. Grâce à une profonde sensibilité poétique, alliée à une lecture philologiquement irréprochable des laisses, la jeune philologue repère les références à *Joven* (p. 140 et n. 24 ; mais aussi p. 174 avec l'identification de *Joven* à Raimond VII) ou la présence d'un langage fortement teinté de termes juridiques (p. 141-148), un subtil débat autour de la primauté du droit canon sur le droit féodal ou coutumier (p. 156-161), la malicieuse figure du roi français *mutz*, et qui donc, à priori, ne saurait être courtois (p. 180-196) contrairement au jeune comte qui lui est la somme de toutes les vertus chevaleresques. Marjolaine Raguin analyse aussi les caractéristiques « christiques » que l'Anonyme assigne à la figure de Raimond VII (p. 140 et 157), démontre que le Concile de Latran peut se lire comme métaphore du procès évangélique au Christ dans laquelle Toulouse est l'Agneau sacrificiel et (comme conséquence de cela) les croisés et leurs alliés sont assimilés au peuple juif ou à l'Antéchrist (p. 146 et 157).
- 37 La méthode suivie par l'auteur se fait de plus en plus précise au fil de la lecture : Marjolaine Raguin lit la CCA à la lumière de l'histoire et l'histoire à la lumière de la CCA, dans un continuuel mouvement d'aller-retour qui lui permet d'éclairer toutes les nuances cachées sous les mots de l'Anonyme. Marjolaine Raguin montre ainsi que la faiblesse du fils du roi capétien, telle qu'on nous la présente en 1215, devient un atout du jeu politique de 1228-1229, c'est-à-dire au moment même de l'écriture de la CCA mais aussi du dernier combat livré par les troupes méridionales avant leur défaite (p. 186-187) ; le droit féodal est bafoué par le roi lui-même qui « a rompu son serment de protection (historique) envers les comtes et les populations de Toulousain » (p. 185) ; la polysémie du terme *gleiza*, qui finit par se superposer à celui de « croisade » (p. 190, p. 195). Aucune surprise, alors, si l'Anonyme oublie en quelque sorte ou, mieux, fait passer au second plan la question de l'hérésie : cet oubli n'est pas un silence idéologique dans la mesure où l'Anonyme aborde ce thème indirectement, par le biais du débat juridique. Cela explique que Marjolaine Raguin ait pu repérer les deux seuls passages du texte où l'on trouve la trace « de possibles accusations » en ce sens, bien que la « rareté et l'ambiguïté » des références, unies au « peu de crédit des personnages

qui les prononcent » et au « tableau général brossé de la gentils Touloma dans le reste de l'œuvre, décrédibilisent ces accusations » (p. 197).

- 38 La troisième partie du livre est dédiée à l'examen de l'univers religieux et des gens d'Église en tant qu'acteurs politiques. Comment concilier Salut éternel et opposition à la croisade ? En fait, nous l'avons vu, l'Anonyme profite des discussions juridiques et théologiques pour « éviter que son public ne soit séduit par les possibilités d'accès au Salut que lui ouvrirait la croisade » (p. 215). Mais, avant tout, le Salut est possible hors de l'Église ? Comment convaincre son auditoire, catholique, que la vraie croisade consiste à s'opposer aux troupes de Simon de Montfort ? Marjolaine Raguin voit bien le problème et propose cette solution : « l'Anonyme retravaille la notion d'impénétrabilité de la volonté divine. Il fera appel directement à l'autorité de Dieu, ce qui a pour conséquence directe de court-circuiter celle de clercs dévoyés qui, s'ils ne sont pas de la mauvaise Église, ne constituent pas l'Église à eux seuls et ont dévié des enseignements divins » (p. 218). Sans nier la communion avec l'Église romaine, on peut donc s'y opposer en tant qu'institution humaine (cf. p. 218 la fondamentale n. 7). Mais pour accorder la catholicité de l'Anonyme et l'affirmation que le vrai Salut appartient à ceux qui s'opposaient à la croisade, il fallait prouver que celle-ci était une position orthodoxe ou, pour mieux dire, que les hommes du Moyen Âge, et parmi eux l'Anonyme, pouvaient y reconnaître une position orthodoxe. Le discours de Marjolaine Raguin est théologiquement bien bâti, mais on peut le pousser un peu plus loin. Nous pensons, en effet, que l'idéologie de l'auteur de la deuxième partie de la CCA est avant tout le reflet d'une position politique. L'Anonyme ne doute jamais de sa propre catholicité ni de celle de ses héros et protagonistes parce que, dans sa conception, la vraie Église est celle de Toulouse, car elle est liée à son peuple et à sa noblesse, ce qu'on ne peut dire pour le monde clérical attaché à Rome. Car, en quelque sorte, son Église est encore une Église pré-grégorienne dans laquelle les évêques sont, avant tout et surtout, une expression de la vocation théocratique de la puissante noblesse locale. Son Église est féodale et repose sur une étroite symbiose entre motivations religieuses et profanes, une interpénétration constante de la seigneurie aristocratique et des structures sacrées. Le château et l'É/église vont de pair et se soutiennent mutuellement.
- 39 Pleinement intégrés à la société méridionale, les clerc favorables à la croisade sont, il est vrai, une minorité, mais une minorité significative, à tel point que la liste des prélats engagés en faveur des raimondins ne s'explique que de cette façon. Parmi ceux-ci il y a avant tout les émissaires de Raimond VI à Rome en 1209. Le premier d'entre eux est Raimond de Rabastens (p. 221-222), ancien évêque de Toulouse déposé par les légats du pontife ; le deuxième est Bernard de Montaut, qui fut à la tête de l'épiscopat d'Auch et au cœur d'une longue querelle qui l'opposa à Rome qui lui ordonna, à plusieurs reprises et sans succès, de se démettre jusqu'à sa déposition en 1214. Bernard de Montaut était par ailleurs le parrain, de Raimond VII, et Marjolaine Raguin souligne à juste titre que le parrainage « constituait un lien spirituel qui signifiait un soutien à l'élection de Bernard de Montaut par les dynasties de Toulouse et Comminges » (p. 223). Il en va de même pour les autres prélats filo-toulousains cités par l'Anonyme : Pierre Barravi, prieur de l'Hôpital de Saint-Jean était lié au lignage comtal et provenait très probablement d'une ancienne famille toulousaine¹⁷ ; Montazin de Galard descendait d'une noble famille qui dirigeait alors l'abbaye comdomoise, historiquement liée aux comtes de Toulouse, et, tout comme l'évêque d'Auch, représentait le clergé gascon ; Raimon Ademar était abbé du monastère de Saint-Théodard, structure étroitement liée aux seigneurs de Toulouse depuis plus d'un siècle. On peut percevoir à travers cette

liste un certain appui à la cause raimondine de la part des Plantagenêt : les trois prélats favorables aux comtes languedociens gouvernaient des territoires historiquement liés à la maison royale anglaise (p. 227-230), elle-même liée familialement et politiquement aux comtes de Saint-Gilles.

- 40 À quelle exigence correspondait le choix de tels émissaires. La réponse est simple : la présence dans la délégation raimondine envoyée à Rome d'autant de « personnages pour le moins contestables » (p. 224) : on avait convoqué le réseau ecclésiastique régional pour défendre, devant le pape, les droits familiaux des seigneurs laïcs toulousains. Les intérêts privés et temporels et sphère du sacré étaient liés dans une vision du monde qui ne faisait aucune différence entre les deux et qui ne pouvait accepter que quiconque, pas même Rome et le pape, ait le pouvoir d'y intervenir.
- 41 Michel Roque Bert¹⁸ a pu parler d'épuration pour décrire la vaste réforme du clergé languedocien voulue par Innocent III : en peu de temps les responsables des évêchés de Fréjus, Carcassonne, Béziers, Viviers, Agde, Toulouse, Auch, Valence, Rodez, Narbonne et, bien que pour des raisons différentes, Arles et Marseille furent remplacés par des fidèles de la nouvelle curie romaine¹⁹. Une telle réforme n'était pas des plus aisées : jusque-là le lien qui unissait un évêque à l'Église était un lien mystique, une sorte de mariage qui venait directement de Dieu. Innocent III affirmait au contraire de cette conception que lui seul, en tant que représentant du Christ, avait le pouvoir de changer ce que Dieu avait établi, et imposant ainsi son pouvoir et sa vision politico-ecclésiale. Dans les toutes premières années de son pontificat, Innocent III travailla sans relâche à renforcer les notions d'*ecclesia* et de *christianitas*, c'est-à-dire les principes fondamentaux de cette ecclésiologie grégorienne qui prônait la fusion entre l'*orbis christianus* (terme évoqué en 1215 dans le canon 71 de Latran IV) – autrement dit la communauté de fidèles qu'était l'*ecclesia* – et l'institution spirituelle en tant que telle, l'*Ecclesia* (avec une majuscule)²⁰. C'est donc au nom de la *plenitudo potestatis* dont seul le pape jouissait (mais qui avant Innocent était une prérogative commune avec les évêques) que le pape lança sa campagne de réforme du Clergé et remplaça les responsables de nombreuses diocèses.
- 42 Il n'est donc pas étonnant que la dissidence en Languedoc ait contesté les formes institutionnelles de l'Église issues des réformes mises en place par Grégoire VII, réformes qui, au début du XIII^e siècle, s'étaient désormais coulées dans le moule des expressions gouvernementales et géopolitiques de l'*Ecclesia* hiéocratique voulue par Innocent. Le poème de l'Anonyme reflète cette position : il ne conteste nullement l'importance sotériologique de la papauté, mais il en conteste la forme ecclésiologique et, en tant que telle, politique.
- 43 Une fois posé ce contexte politique et polémique, on s'explique mieux le portrait que dresse l'Anonyme de la figure papale, « personnage peint en demi-teinte, peut-être calculateur » (p. 233). La *dreitura* qu'il devrait défendre est la justice telle qu'on la concevait à la cour languedocienne (p. 234). En plus de cela, comme le souligne à juste titre Marjolaine Raguin dans les pages qu'elle dédie à Innocent (p. 233-244), l'Anonyme n'hésite pas à nous présenter le pape comme une figure dirigée par l'assemblée conciliaire : si l'on considère combien Innocent insistait dans ses écrits sur la *plenitudo potestatis* des souverains pontifes, on comprend sans mal le jeu de l'Anonyme lorsqu'il infléchit de l'intérieur la crédibilité de cette doctrine. L'Anonyme dénonce la « cohésion entre pouvoir politique et religieux [...] caractéristique de l'administration à laquelle il appartient » (p. 297), y compris lorsqu'il trace le profil du cardinal-légat

Bertrand de Saint-Jean et Paul (p. 282-312) : d'un côté il y a Toulouse, un corps social uni et cohérent (p. 287), de l'autre une Église qui, tout en prêchant le changement, s'oppose en réalité à son peuple. On comprend alors aisément pourquoi les mots des sermons sont des faux mots (p. 285), mais toute aussi la partie relative à l'analyse lexicographique de *prezicador* et de *prezics* (p. 356-366), pourquoi le droit est mis au service de la propagande (p. 307), et surtout on comprend mieux le rôle joué par la figure de l'évêque Foulque dans la CCA (p. 318-351).

- 44 Cet ancien troubadour, ce *joglar*, incarne ce qu'il y a de pire aux yeux de l'Anonyme : provençal, il trahit sa terre pour devenir chef d'une armée qui veut détruire la civilisation méridionale ; chantre d'une idéologie, celle de la *fin'amor*, il la renie au nom des discours, faux et violents, des « Français » et du clergé fidèle à Rome et à une ecclésiologie quant à elle hérétique. Il était de ces moines cisterciens qui, plus que tout autre, ont travaillé contre le comte de Toulouse et le système féodal qui, depuis des siècles, régissait les terres entre la mer et la Garonne. Enfin, s'il y avait quelqu'un qui avait fait bon accueil aux frères prêcheurs de saint Dominique, c'était bien lui ! Autant de raisons pour faire celui qui livre ses ouailles aux loups l'exemple du pasteur qui mène ses brebis aux *raubadors* (p. 335), en un mot, pour en faire un *galiador* (p. 343).
- 45 Ce que l'Anonyme a voulu faire ressortir de ses vers, c'est avant tout et surtout que « l'Église romaine est coupée de Dieu par la volonté politique de ses prélats » (p. 351), et que, en revanche, c'est bien cette Église méridionale que l'on veut détruire et qui est représentée par ce chapelain Arbert qui, seul, se déclare en faveur de la résistance à la croisade (p. 352-356), celle qui pourra garantir le Salut éternel. Marjolaine Raguin a donc raison quand elle insiste sur l'instrumentalisation du religieux à des fins politiques (p. 355). Oui, mais ce point demande à être précisé. L'Anonyme a-t-il vraiment voulu se servir du religieux dans le seul but de soutenir la croisade ? Assurément, il a voulu témoigner du fait que les rapports qui liaient le religieux au politique dans la vision ecclésiale de Innocent III visaient à bâtir une théocratie qui devait gouverner aussi bien le monde clérical que, spirituellement et politiquement, le monde des laïcs. Dans la deuxième partie de la CCA, il n'y a pas de division entre Dieu et l'Église, mais l'Anonyme nous présente une institution, celle de Rome, qui vise à imposer sa supériorité juridictionnelle aux les évêques et aux Églises locales, non seulement pour détruire le réseau social et politique qui le reconnaissait en *Paratge*, mais aussi pour soumettre les fins spirituels à des fins politiques. À juste titre donc, Marjolaine Raguin conclut cette section de son livre par des remarques auxquelles nous souscrivons entièrement :
- 46 L'insistance sur l'extranéité des troupes militaires armées permet à l'Anonyme de faire parvenir son public à deux conclusions : le conflit avec l'Église est une question de politique ecclésiastique locale auquel ont été mêlés des intérêts de politique féodale venus du Nord. Les prélats locaux sont ennemis des populations du sud et de leurs intérêts ; les rares prélats favorables à Toulouse ayant été déposés, l'auteur ne les mentionne pas. Les nouveaux prélats, des parvenus, souhaitent avant tout s'enrichir et élargir leur emprise sur la société laïque [...] ; le conflit avec les étrangers venus sur la demande de l'Église est fondé sur une tromperie initiale de ces croisés sur la nature véritable de leur mission. Ensuite, Simon de Montfort a profité de l'occasion pour se constituer un domaine en dépossédant des seigneurs autochtones, et enrichir ses propres fidèles avec la complicité du clergé local » (p. 374).

- 47 Il en résulte que la religion, ou mieux encore, l'ecclésiologie est une actrice fondamentale dans la CCA, ce qui est confirmé nettement par l'analyse à laquelle Marjolaine Raguin soumet le rôle de Dieu comme les figures théologiques qu'on rencontre dans les laisses de l'Anonyme (p. 377-496). Ce sont des pages très passionnantes, où l'auteur déploie une solide compétence théologique.
- 48 Dieu, dans la CCA, est-il lié à l'Église romaine ? Non, bien au contraire. Dieu est Père et, pour le démontrer, l'Anonyme, en grand écrivain qu'il est, utilise à pleines mains les plus fines techniques littéraires pour développer « une théologie apocalyptique, à la dimension existentielle évidente » (p. 379).
- 49 Après avoir examiné les figures de Dieu, de la Trinité et ses hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et celle du Christ, Marjolaine Raguin en arrive à la conclusion que la position de l'Anonyme est parfaitement dans l'orthodoxie, tout en soutenant que Dieu est du côté des croisés méridionaux, du moins c'est ce que l'Anonyme incite à croire ses lecteurs, anciens et modernes.
- 50 Une recherche sur les sources de deux passages clé de la CCA amène l'auteur à détecter la présence d'épisodes bibliques et de conclure que l'Anonyme a eu recours à la pensée symbolique (p. 417-466). Grâce à l'allégorie multiforme, l'Anonyme atteint le cœur et la mémoire de ses lecteurs. Il ne faut pas oublier que, pour l'homme du Moyen Âge, la lecture était toujours une lecture active, c'est-à-dire qu'elle prévoyait ordinairement la participation du public qui devait interpréter le texte. Le nom de Jérusalem n'indiquait pas seulement une ville comme les autres car, depuis au moins Jean Cassien, il pouvait revêtir quatre acceptions différentes : au sens historique, il désignait, inévitablement, la cité hébraïque, au sens allégorique il signifiait l'Église militante, au sens anagogique l'Église triomphante, ou la cité céleste, celle « qui est notre mère à tous » et au sens topologique, l'âme humaine²¹. Mais ce procédé ne s'arrêtait pas là, puisque le poète, en identifiant Toulouse à la nouvelle Jérusalem, assimile celle-ci à la *civitas sancta* eschatologique de l'Apocalypse, le lieu du Salut éternel, la ville sur laquelle Jésus devra régner pour toujours. La lecture allégorique, méthode bien connue de tous les moines, conduisait donc les lecteurs à superposer la figure du Christ à celle de Raimond VI (p. 417-419), et à reconnaître dans l'arrivée du jeune comte à Toulouse les mêmes signes que lors de l'entrée de Jésus à Jérusalem les jours qui précèdent la Passion.
- 51 Cette construction intellectuelle, assurément voulue par l'Anonyme et dont de déchiffrement devait être naturelle au Moyen Âge pour tout public, superpose ainsi « Toulouse, personnifiée dans la *Chanson* [...] à la figure de la Mère » (p. 386). Ce qui revenait, pour un homme cultivé du XIII^e siècle, à établir un lien d'amour entre les deux. C'est donc à juste titre que Marjolaine Raguin évoque les commentaires médio-latins de *Cantique des Cantiques* (p. 386), à propos de l'Amour entre la ville et le jeune comte, car cet Amour était mystique en tant qu'il était avant tout amour historique, car chaque lecture allégorique devait obligatoirement surgir d'une réalité historique. Voilà donc pourquoi nous souscrivons pleinement à l'affirmation de l'auteur lorsqu'elle écrit que « la théologie qui anime la *Chanson* semble être avant tout une théologie de l'Incarnation. C'est le mystère de l'Incarnation qui permet de symboliser comment Dieu s'approche de sa créature pour endosser avec elle les peines du Monde et l'en délivrer » (p. 389). Le Moyen Âge s'est toujours intéressé à ce problème historico-spirituel, et l'auteur de la deuxième partie de la CCA, en recourant à la méthode exégétique monastique, ne faisait que rassurer les partisans toulousains sur leur orthodoxie. Ces derniers ne s'opposaient pas à l'Église, puisqu'ils étaient la vraie Église, et c'est pour

cela que Jésus les conduisait, que Dieu et Marie les protégeaient et que la sainte Jérusalem les attendait : « la fausse croisade est sous patronage humain, en la personne des prélats et du fils du roi de France, alors que la résistance toulousaine est directement placée sous patronage divin » (p. 400). Dans l'*affaire de foi et de paix* que fut la guerre des Toulousains contre les Français, il y avait un Christ représenté par Raimond VI. Celui qui s'opposait à lui était l'Antéchrist et portait la marque du péché (403). Ainsi s'explique pourquoi Alain de Roucy, qui était pourtant bien un croisé, affirma que Simon de Montfort en tant que *desmezuratz*, était semblable à un ange déchu, à un démon : *car orgolhs e felnia e oltracujamens/ Feron tornar los angels en guiza de serpens*²².

- 52 L'historiographie médiévale ne pouvait pas ne pas encadrer les événements qu'elle racontait dans la plus vaste sphère de l'histoire universelle. L'auteur de la deuxième partie de la CCA ne manque pas à ce devoir eschatologique, qui chez lui devient un « lien direct avec une théologie de l'Apocalypse qui dote certains passages de la *Chanson* d'un caractère existentiel [...] » (p. 417). Pour lui « cette problématique doit être comprise à la lumière de l'importance du millénarisme et de l'Apocalypse [...] et dans la lutte contre l'hérésie » (*Ibid.*). Le temps de la CCA devient ainsi « χρόνος (1) ou καιρός (2), respectivement le temps chronologique et existentiel ou temps du sujet. Le temps chronologique du récit (1a) se substitue à celui de l'Histoire à laquelle l'auteur appartient (1b). C'est dans cette abstraction de temps que constitue le temps chronologique du récit que peut se déployer le temps καιρός ou temps du sujet (2a) qui permet au récit de faire sens au cœur de la vie de ses propres personnages » (p. 418-419), et c'est dans ce temps du sujet que se glissent le personnage de Raimond VI comme figure du Christ, de l'évêque Foulque comme Antéchrist, et l'identification de Toulouse à Jérusalem. C'est à ce croisement, là où le temps devient éternité, que l'Anonyme peut harmoniser l'amour envers Dieu, la critique féroce contre les clercs et l'Église de Rome, le Salut de ses lecteurs et, surtout, celui des croisés méridionaux. Cette conjonction justifie également l'assimilation entre la sortie des raimondins de l'aiga [...] / *senheiras desplegadas e ls gonfanons banditz* (CCA 182, 62-63) et le symbolisme biblique des eaux. La sortie de la Mer Rouge, le baptême, la résurrection, la rédemption de l'âme humaine du péché et le Salut (p. 428), tout « cela rappelle le baptême déjà reçu par Raimond VI et qui l'a fait entrer dans la Chrétienté, autrement dit, celui qui revient est et était déjà chrétien » (*Ibid.*). « Le retour du comte, 'com si fos resperitz' » est « le retour messianique et eschatologique du Christ » (*Ibid.*). Mais ce qui est dit du père, a plus grande valeur pour le fils : « l'entrée du jeune comte Raimond est [...] bien plus riche en éléments symboliques. De ce point de vue, il serait possible de considérer l'entrée de Raimond VI comme [...] propédeutique à celle du jeune Raimond » (p. 433-442) et d'envisager dans la CCA non seulement l'existence d'une « dimension de chant des ancêtres glorieux qui définit le texte comme chanson de geste, pour faire figure de poème national » (p. 447), mais aussi celle d'un texte religieux.
- 53 Les pages suivantes sont dédiées à l'examen du lexique du Salut, des bénédictions, à *perdo, salvacion* et *salut*, *carantena* et *descofes* (p. 451-467).
- 54 Les cinquième et sixième parties du livre de Marjolaine Raguin traitent, respectivement, de la « Légitimité dynastique et enjeux de souveraineté territoriale. Aspects politiques du discours » (p. 471-579), et de la « Légitimation de l'écriture du poète : aspects esthétiques, propagande politique et enjeux personnels » (p. 581-595).

- 55 L'objectif de l'avant-dernière partie du travail est l'analyse des modalités et de la teneur du discours de propagande politique, et il s'agit là de pages importantes d'un point de vue méthodologique. Comme l'explique l'auteur, « notre méthodologie ne consiste [...] en aucun cas à évaluer l'historicité des propos rapportés. Même si ces propos s'avèrent être en contradiction avec les données de l'historiographie contemporaine, nous les considérons comme "réels" dans le cadre narratif de la *Chanson* car, dans la mesure où ils font partie de la stratégie littéraire et argumentative de l'auteur, ils font sens dans le système de pensée qu'il développe » (p. 474).
- 56 En fait la CCA est une source historique de plein droit, et elle doit donc être déchiffrée. Ses messages doivent être compris et interprétés à la lumière du langage qu'elle utilise : la démarche entreprise par Marjolaine Raguin ne met non seulement pas en contraste la réalité historiographique et la réalité telle que la CCA nous la raconte, mais au fil des pages le récit du texte épique abandonne le niveau propagandiste pour assumer un rôle plus complexe et plus complet.
- 57 Ainsi, ce n'est pas seulement pour des raisons de propagande que les deux Raimond peuvent compter sur l'appui des *faiditz*, c'est-à-dire des aristocrates qui perdirent tous droits sur leurs anciens domaines (p. 478-485). Une grande partie de l'aristocratie languedocienne les suivit dans leur guerre également parce que cela répondait à un intérêt général, les nobles méridionaux ayant compris que les troupes croisées visaient à détruire tous les réseaux féodaux qui assuraient le pouvoir de la maison de Saint-Gilles.
- 58 De la même façon un net soutien à la cause des comtes de Toulouse fut assuré par les structures politiques urbaines des principales villes, surtout celles qui avaient développé un système de gouvernement autonome. On comprend donc l'insistance de l'Anonyme à rappeler l'aide que Raimond VI et son fils reçurent des bourgeois *minores* et *maiores*, et cela à Toulouse (p. 525-545), comme à Avignon (p. 489-512) et à Beaucaire (p. 512-523) : « l'appel à la résistance s'adresse tant à la noblesse qu'aux populations citadines » (p. 494).
- 59 La polysémie du terme *amor*, que l'on trouve plusieurs fois et en plusieurs endroits de la CCA, confirme que le public dut être rassuré sur la valeur normative et sentimentale de ces relations. Car quand l'Anonyme parle de l'appui fourni par tous les méridionaux, il le fait à travers le langage de l'amour, langage qui appartient aussi bien au cadre culturel de la *cortezia* qu'à celui du droit féodal. Ce lexique polysémique fut ainsi employé dans les chartes pour rédiger les actes de reconnaissance et de soumission féodalo-vassalique, notamment avec les termes juridiquement signifiants d'*amor* et d'*amicitia* (p. 509-510). À travers une analyse lexicologique et littéraire très poussée, Marjolaine Raguin dégage ainsi les mécanismes que l'Anonyme a utilisés pour faire de Raimond et de son peuple une unique communauté à la tête de laquelle ne pouvait siéger que le comte légitime, légitime en tant qu'il était lié par un amour mutuel à tout son peuple (p. 533-535 et p. 537-546).
- 60 La sixième et dernière partie, un peu moins performante par rapport aux autres, est dédiée à l'analyse de la dimension politique de l'écriture de l'Anonyme, c'est-à-dire la « dimension politique de l'écrit littéraire en tant qu'acte de parole ». Ce qui revient à faire de la CCA un instrument dans la guerre de propagande et de paroles qui se livrèrent les troubadours et les clercs de l'époque. L'Anonyme lui-même ne se prive pas de déclarer sa propre guerre littéraire contre Guillaume de Tudèle, et d'inscrire ses vers dans une civilisation méridionale qu'il contribue à créer (p. 585).

- 61 Des les *Annexes* où se trouvent les résultats des recherches lexicales conduites par Marjolaine Raguin, une *Bibliographie sélective*, un *Index des personnages et des personnifications*, et un *Index des noms de lieux* font suite à des conclusions qui résument le propos, mais qui ouvrent aussi de nouvelles perspectives.
- 62 Nous n'avons que peu de commentaires à ajouter ou de points spécifiques à discuter. Les voici.
- 63 p. 54 n. 45. La Bibliographie citée est à retoucher car une nouvelle excellente édition des *Évangiles de l'Enfance* en provençal est venue remplacer les anciens travaux de Joseph Huber, Giovanni Caravaggi, et Peter Ricketts cités par l'auteur : il s'agit de *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù. Edizione critica delle versioni I e II*, Introduzione, note ai testi e glossario di Gabriele Giannini. Testi a cura di Marianne Gasperoni, Bologna, Pàtron, 2006.
- 64 p. 64 n. 95. Marjolaine Raguin doute de la réalité historique du concile diocésain qui aurait été convoqué à Arles en 1211, mais nous pensons que son doute est excessif. Bien que l'on puisse reconnaître dans la locution *mon escient* « une hésitation de l'auteur, peu sûr de la qualité du renseignement qui lui a été fourni » (*Ibid.*), il ne faut pas oublier qu'en plus des remplacements des évêques provençaux se succédèrent entre 1209 et 1212 six conciles provinciaux : à Avignon (1209), à Saint-Gilles (1210), à Narbonne (1211), à Pamiers (1212), à Lavaur (1213), à Montpellier (1213). Nous ne voyons aucun problème à ce que celui d'Arles, en 1211, soit le septième (cf. Roque Bert, *L'Épopée...*, op. cit., I/1, p. 145 ; Maisonneuve, *Études...*, op. cit., p. 186-193 (pour cette question, voir p. 192) ; Lothar Kome, *Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Bonn, Röhrscheid 1982, p. 23-26 et Miriam Sorya, « Des évêques malmenés. Innocent III et les violences anti-épiscopales en Languedoc », *Innocenzo III. « Urbs et Orbis »*. Atti del Congresso Internazionale. Roma, 9-15 settembre 1998, ed. Andrea Sommerlechner, préface de Massimo Miglio, Roma, ISIME, 2003, p. 1008-1030).
- 65 p. 106-108. Nous avons déjà évoqué la question des rapports entre la CCA et les poèmes de Guilhem Anelier de Toulouse, mais il nous faut revenir sur l'expression *vera trinitat*, fondamentale aussi bien d'un point de vue littéraire que d'un point de vue théologique et doctrinal. L'adjectif *verus*, en effet, n'implique pas forcément une référence polémique à une « fausse » *trinitat* : on a plutôt ici un écho en langue romane au latin *verus/vera*, adjectif qui accompagnait dans les prières et les textes de toute sorte les noms des Personnes de la Trinité. À titre d'exemple, nous renvoyons à Anselmus Havelbergensis qui, dans ses *Dialogi*, composés entre 1126 et 1154, affirme :
- Nec tamen in sola nudorum nominum, et verborum confessione, sed in ipsa trinitatis et unitatis mera veritate consistit fides Christiana, et fit ex ipsa veritate, qua vere unus Deus verus est, et vere vera trinitas est personarum, vera et salubris confessio sermonum*²³.
- 66 Pour en venir aux troubadours, nous nous limitons à citer les vers de Arnaut Brancalo, un poète dont on a démontré les rapports sociaux et familiaux dans les milieux hétérodoxes cathares, mais qui nous a laissé des vers théologiquement parfaits comme ceux ci :
- a quar suy fortz e forfaitz follamens,
clam merceyan merce, merceyamens
a selh que es unitz e unitatz
e trinables e tres en trinitatz,
qu'elh me perdo, qu'es perdonans perdos,
cum perdonet als periurs perilhos.

Qu'elh es leos et homs complidamens,
 aygla-vedelhs doblamens figuratz ;
 e bos espers e fes e veritatz,
 fis senes fin e vers comensamens »²⁴.

- 67 Pour les citations de la Trinité, on peut recourir au vieux mais encore indispensable volume de Diego Zorzi, *Valori religiosi nella letteratura provenzale. La spiritualità trinitaria*, Milano, Vita e Pensiero, 1954.
- 68 p. 161. Selon Marjolaine Raguin, l'auteur de la deuxième partie de la CCA s'est trompé en attribuant à Jésus une référence biblique tirée du livre d'Ezéchiel 18,20. En réalité, il est plus probable que le poète ait simplement appelé Jésus l'auteur putatif du *Livre du Siracide* nommé Jésus Sidrac ou Jésus ben Sirach. Notre poète devait bien connaître le *Livre du Siracide*, car ce dernier fut au Moyen Âge un des ouvrages parémiologiques les plus importantes, et sur lequel travaillaient les élèves des écoles médiévales.
- 69 p. 163. Avec justesse, Marjolaine Raguin fait référence à Agen, à l'Agenois et aux « prédications anti-hérétiques s'y étaient déroulées sous l'autorité de l'abbé Arnaud Amaury de Cîteaux. Cette région est aussi le théâtre de violents affrontements avec les troupes de Simon de Montfort. L'abbé de Bewley, ambassadeur du roi d'Angleterre au concile, invite le pape à suivre l'exemple du roi Darius en faisant preuve de miséricorde envers le jeune Raimond ». Sur ce point, la bibliographie est à compléter par le livre de Claire Taylor, *Heresy in medieval France : dualism in Aquitaine and the Agenais, 1000-1249*, London-Woolbridge, Royal Historical Society-Boydell 2005, où l'on pourra puiser nombre d'informations sur l'intense campagne anti-hérétique qui frappa cette région.
- 70 p. 171. L'affirmation selon laquelle l'« inquisition et la création de l'université de Toulouse contribueront à diffuser des concepts théologiques et volontés politiques qui ne laisseront plus à la lyrique que le chant de la Vierge, et étoufferont peu à peu l'image de la femme désirable et la possibilité de la contestation politique qui constituent l'âme de la poésie des troubadours » force, selon nous, un peu des concepts pourtant corrects. Nul ne peut nier l'impact historique, culturel et donc social de l'Inquisition. Mais affirmer qu'elle étouffa l'âme de la poésie des troubadours est peut-être excessif, et il faut distinguer la façon dont elle s'exerça selon les communautés d'oc et les lieux. Le langage créé par Guilhem IX sut s'adapter, par exemple, aux mutations sociales et politiques auxquelles on assista dans la première moitié du XIII^e siècle à Arles, Marseille ou Avignon, villes qui ne furent pourtant pas exemptes de l'action des inquisiteurs. Plutôt que dans l'Inquisition en tant qu'institution juridique et religieuse, il faut chercher l'origine de la fin de la poésie troubadouresque d'inspiration féodale dans l'évolution des conditions historiques, en particulier dans la fin des féodalismes méridionaux et dans l'affirmation, en Languedoc et en Aquitaine, de régimes monarchiques qui laissèrent très peu de place aux autonomies locales, tout comme dans les dispositions centralistes qui furent prises en Provence par Charles d'Anjou. Désormais il n'y avait plus de place pour cette extraordinaire culture née dans les larges espaces laissés par le mouvement post-grégorien.
- 71 p. 180-196. Pouvons-nous lire dans la figure du roi *mutz* de la CCA une sorte d'anticipation du seigneur faible et mal conseillé du roman de *Flamenca* ? Certes, la figure du roi capétien soumis, incapable de prendre des décisions, tire son origine des intérêts politiques du moment, mais il est bien singulier que, à si peu de distance l'un de l'autre, deux auteurs, anonymes mais doués de génie poétique, aient utilisé le même schéma. Sans imaginer qu'il s'agisse d'une seule et même personnalité, les sages

considérations de Marjolaine Raguin trouvent une confirmation dans les pages de Lucia Lazzerini, « Une jalousie particulière : la 'reina de Fransa' dans le roman de *Flamenca* », *Études de langue et de littérature médiévales offertes à Peter T. Ricketts à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Turnhout, Brepols Publishers, 2005, vol. 1, p. 47-57, et Lucia Lazzerini, Silva Portentosa, *Enigmi, intertestualità sommerse, significati occulti nella letteratura romanza dalle origini al Cinquecento*, Modena, Mucchi editore, 2012, p. 445-500.

- 72 p. 187. Dans sa discussion autour des crises politiques qui furent source de brouilles parmi les dirigeants toulousains en 1228-1229, Marjolaine Raguin aurait pu se référer aux études de John Hines Mundy, *Liberty and Political Power in Toulouse, 1050-1230*, New York, 1954 ; *Society and Government at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997 ; *Men and women at Toulouse in the age of the Cathars*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.
- 73 188 n. 244. Une très bonne description des événements relatifs à l'Astarac se lit dans la belle thèse de doctorat, encore inédite, de Nicolas Guinaudeau, *Fortifications seigneuriales et Résidences aristocratiques gasconnes dans l'ancien comté d'Astarac entre le X^e et le XVI^e siècle*, thèse présentée et soutenue publiquement le 26 mai 2012 à l'Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, p. 129-209.
- 74 p. 197-200. À juste titre, Marjolaine Raguin remarque que pour l'Anonyme l'hérésie est politique et non pas religieuse, et qu'elle touche aussi à l'économie. Si l'*errors* se combat par les taxes et les impôts, alors il y a un lien entre l'hétérodoxie et l'usure (cela est bien connu et souligné par l'auteur). Mais il faudrait aussi se demander si, et de quelle façon, la clé de lecture hérétique a été utilisée par des hommes de culture monastique pour décrire une réalité socio-historique à leurs yeux peu compréhensible. On a considéré à tort que l'*errors* était imputable à celles et ceux qui allaient changer l'économie urbaine toulousaine. On pourra réfléchir sur ce thème et sur les accusations d'usure rapportées contre les Toulousains à la lumière des thèses socio-économiques mises au point dans les livres de Giacomo Todeschini, *I mercanti e il tempio : la società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002 ; *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2007 ; *Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'epoca moderna*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- 75 p. 239. Les vers 16-22 de la laisse 196 peuvent être rapprochés des prières insérées dans les chansons de geste. Sur cette typologie textuelle, il aurait été utile de renvoyer au moins à Edmond-René Labande, « Le Credo épique. À propos des prières dans les chansons de geste », *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel*, Paris, École des Chartes, 1955, p. 62-80 ; Jacques de Caluwé, « La prière épique dans la tradition manuscrite de la Chanson de Roland », *La Prière au Moyen Âge. Littérature et civilisation*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1981, p. 147-155 ; Costanzo Di Girolamo, « Longino che vide. Una riflessione sulle preghiere formulari e una nota per Arnaut Daniel », *Romania* 123, 2005, p. 385-405.
- 76 p. 246-268. Parmi les personnages favorables à la croisade, mais qui ne l'ont pas prêchée, il faut ajouter quelques fiches bibliographiques à celles (désormais vieilles et inutiles) citées par Marjolaine Raguin relatives à l'évêque de Pons, oncle de deux troubadours, et sur sa famille : Georges Musset, « Chartrier de Pons », *Archives Historiques de la Saintonge et de l'Aunis* 9 et 21, 1881 ; Prosper Boissonade, « L'Ascension, le déclin et la chute d'un grand état féodal du Centre-Ouest. Les Taillefer et les Lusignan comtes de la Marche et d'Angoulême et leurs relations avec les Capétiens et les

- Plantagenets (1137-1314) », *Bulletins et Mémoires de la Société archéologique et Historique de la Charente* 1935, p. 1-258, et 1943, p. 1-194 ; Robert Favreau, « Le comté d'Angoulême au début du XIII^e siècle », *Isabelle d'Angoulême, comtesse-reine et son temps (1186-1246). Actes du colloque tenu à Lusignan du 8 au 10 novembre 1996*, Poitiers, 1999, p. 9-15 ; Robert Hajdu, *Castles, castellans and the structure of politics in Poitou, 1152- 1271*, Princeton, 1978 ; Frédéric Boutoulle, *Le duc et la société. Pouvoirs et groupes sociaux dans la Gascogne bordelaise au XII^e siècle (1075-1199)*, Bordeaux, Ausonius éditions, 2007 ; Gerardo Larghi, « Nuove ipotesi sui fratelli – trovatori Rainaut e Jaufre de Pons », en cour de publications dans les *Actes du X^e Congrès International de l'AIEO (Béziers 12-19 juin 2011)*.
- 77 p. 366. Les citations du chansonnier de Peire Cardenal se font désormais à partir de l'édition complète de Sergio Vatteroni, *Il trovatore Peire Cardenal*, Modena, Mucchi editore, 2013.
- 78 p. 369. Le testament de Raimond VI fut dicté le 30 mai 1218 et non le 29 mai 1218, comme l'affirme Marjolaine Raguin qui suit Antoine Du Bourg, *Histoire du grand prieuré de Toulouse et des diverses possessions de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem dans le sud-ouest de la France*, Toulouse, Sistac-Boubée, 1883, p. 38. Cette année-là, en effet le 30 mai tombait un mercredi, comme nous le dit la charte²⁵.
- 79 p. 369-370. L'auteur examine de près les v. 116-120 de la laisse 205, et y repère un blasphème qui va accélérer la mort de Simon de Montfort. Cette affirmation doit être nuancée, car les mots prononcés par Simon à l'occasion semblent faire référence à une demande d'être intégré à une *societas* religieuse, pratique courante de la part des nobles et moins nobles à l'approche de la mort ou lors de la rédaction du testament. Dans les mots de Simon, on perçoit le pressentiment de sa mort à laquelle il semble se préparer.
- 80 p. 430-431. On pourra rapprocher ce que dit Marjolaine Raguin à propos des rapports entre la CCA et les poèmes épico-historiques avec ce que nous savons des textes historiques en vers (pour la grande partie latins) sur les villes italiennes. Pour de bonnes présentations d'ensemble, voir Corrado Bologna, « Politica e poesia in volgare nell'Italia del Duecento », *Storiografia e poesia nella cultura medioevale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999, p. 263-284 ; Paolo Garbini, *Boncompagno da Signa. L'assedio di Ancona - Liber de obsidione Ancone*, Roma, Viella, 1999, p. 31-48 ; Enrico Artifoni, « Boncompagno da Signa, i maestri di retorica e le città comunali nella prima metà del Duecento », *Il pensiero e l'opera di Boncompagno da Signa*, ed. Massimo Baldini, Signa, s.l., 2002, p. 23-36.
- 81 p. 439. Marjolaine Raguin note la disparition de l'appellatif *Raimondet*, remplacé par celui de *jove coms* puis par *coms* tout court. Cette habitude est bien connue des historiens qui la trouvent souvent dans les chartes. Elle s'explique par le rôle politique et familial qu'un jeune assumait lorsqu'il devenait chef de la famille, perdant la qualité de *jeune* pour devenir homme adulte.
- 82 p. 490-494. Sur Arnaut Audigier et sur sa famille, voir Simone Balossino, *I podestà sulle sponde del Rodano. Arles e Avignone nei secoli XII e XIII*, Roma, Viella, 2015, p. 73 et n., p. 82 et n., p. 241.
- 83 p. 503-504. On aurait pu ajouter une bibliographie historique au sujet de plusieurs personnages de cette longue liste. Tel est le cas, par exemple, pour :
- 84 - Adémar de Poitiers : Gérard Giordanengo, *Féodalités et Droits savants dans le Midi médiéval*, Aldershot, Variorum, 1992 ; Aimé Sakari, « Qui étaient la Comtesse de Die et son 'amic' ? », *Estudis de linguística i filologia oferts a Antoni M. Badia i Margarit*, Barcelona,

Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, t. 1, p. 253-267 ; Pierre-Yves Laffont, « Le château du Mézenc, histoire et archéologie d'un site controversé », *Les Cahiers du Mézenc* 9, 1997, p. 27-36 ; Jacques Gourc, « Le retour d'Azemar », *Le Rayonnement de la civilisation occitane à l'aube du nouveau millénaire. Actes du VI^e congrès de l'Association Internationale d'Études Occitanes (Wien, 12-19 septembre 1999)*, ed. Georges Kremnitz, Barbara Czernilofski, Peter Cichon, Robert Tanzmeister, Wien, Edition Praesens, 2001, p. 405-410 ; Pierre-Yves Laffont, *Atlas des châteaux du Vivarais X^e-XIII^e siècles*, Lyon, Association lyonnaise pour la promotion de l'archéologie en Rhône-Alpes, 2004 ; « Une rocca des X^e-XII^e siècles en moyenne montagne. Premier bilan de cinq années d'enquête sur le château du Mézenc (Haute-Loire) », *Châteaux du Moyen Age : de l'étude à la valorisation. Auvergne et autres exemples régionaux. Actes du colloque de castellologie du Puy-en-Velay, juin 2004*, éd. Pierre-Yves Laffont, Martin de Fragon, Bernard Sanial, Le Puy-en-Velay, Société académique du Puy-en-Velay et de la Haute-Loire 2008, p. 57-80.

- 85 - Raimon de Montauban : Marie-Pierre Estienne, *Châteaux, villages, terroirs en Baronnie X^e-XV^e siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2004.
- 86 - Dragonet de Montdragon : Martin Aurell, « Le monastère cistercien de Mollèges et la famille de Porcelet au XIII^e siècle », *Provence Historique* 33, 1983, p. 267-283 ; Michèle Bois, *Le Sud du département de la Drôme entre le X^e et le XIII^e siècle. L'organisation du terroir, fortifications et structures d'habitat*, thèse de doctorat, Université de Provence, 1992.
- 87 - Raimbaut de Lachau : Jules Roman, « Chartes de libertés ou de privilèges de la région des Alpes », *Nouvelle Revue d'Histoire de Droit français et étranger* 9, 1885, p. 450 ; Marie-Pierre Estienne, *Les Réseaux castraux et l'évolution de l'architecture castrale dans les baronnies de Mevouillon et de Montauban de la fin du X^e siècle à 1317*, thèse de doctorat, Université de Marseille-Aix en Provence, 1999 ; Gerardo Larghi, « Raimbaut de Beljoc tra poesia e politica », *Cultura Neolatina* 66, 2006, p. 213-310.
- 88 En conclusion Marjolaine Raguin nous présente un très beau volume, riche en suggestions, où l'on trouve, appliquée à l'examen d'un texte passionnant, une grille interprétative originale pour laquelle la philologue a recours à l'histoire, l'historiographie, la poétique, la rhétorique, la théologie, la psychologie, et bien sûr, la linguistique et la philologie occitanes et romanes.

NOTES

1. À propos du nombre de feuillets qui composent le ms., l'auteur suit l'indication de Martin-Chabot (voir ci-dessous), qui corrigea une erreur remontant à l'édition de Paul Meyer et que depuis lors on trouve dans nombre d'études. Parmi ces dernières, et bien que cette étude soit très remarquable à plusieurs points de vue, cf. Jean-Baptiste Camps, *Les Manuscrits occitans à la Bibliothèque nationale*, mémoire d'études pour le diplôme de conservateur des bibliothèques, sous la direction de Maxence Hermant, BnF, 2010, p. 24. Nous citerons la CCA à partir de l'édition d'Eugène Martin-Chabod, *La Chanson de la croisade albigeoise*, Paris, Les Belles Lettres, 3 t., 1931-1961.

2. L'hypothèse avancée dans son article « L'autore della seconda parte della Canso de la Crotzada », *Cultura Neolatina* 63, 2003, p. 255-282.
3. CCA, laisse 213, v. 15-16.
4. Si bien que le *Codi* provençal, du moins c'est l'hypothèse sur laquelle s'accordent le plus des chercheurs, fut composé en 1149 à Saint-Gilles, probablement par le *causidicus Radulfus* qui fut l'un des chanceliers de Raimond V. Voir André Gouron, « L'Auteur du Codi », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis / Revue d'Histoire du Droit / The Legal History Review* 70, 2002, p. 1-20.
5. Sur ce point, voir désormais Francesco Zambon, « Guilhem Anelier de Tolosa. *Ara farai, no-m puesc tener* (BdT 204.1) », *Lecturae Tropatorum* 8, 2015, et, du même auteur, un article à paraître dans le prochain numéro de la revue *Romance Philology*.
6. Voir à ce sujet *L'Anonymat dans les arts et les lettres au Moyen Âge*, dir. S. Douchet et V. Naudet, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, « Senefiance 63 », 2016, 282 p.
7. Par exemple P. S. Linden, « Alain de Roucy et la voix anonyme de *La Chanson de la Croisade Albigeoise* », *French Forum* 32, 2007, p. 1-18.
8. Julien Roquette, Augustin Villemagne, *Bullaire de l'Église de Maguelone*, t. 1 (1030-1216), t. 2 (1216-1303), Montpellier, Valat, 1911-1914, t. 1, n. 12, p. 42-44.
9. Voir l'édition de ce texte dans *Patrologia Latina. Series latina*, éd. Jean-Jacques Migne, Paris, 1844-1864, t. CCXV, col. 1166-1168 (LXIX).
10. *Ibid.*
11. Rouquette-Villemagne, *Bullaire...*, *op. cit.*, t. 1, p. 310-312.
12. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Giuseppe Alberigo, Giuseppe A. Dossetti, Pericle Joannou, Claudio Leonardi, Paolo Prodi, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1991, p. 225.
13. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. Giovanni Domenico Mansi, Venetiis-Firenze, Antonio Zatta, t. LI, 1774, p. 674.
14. *Patrologia Latina*, *op. cit.*, t. CCXVI, col. 151-152.
15. *Ibid.*, t. CCXVI, col. 824.
16. Marco Meschini, *Innocenzo III e il Negotium Pacis et Fidei in Linguadoca tra il 1198 e il 1215*, Roma, Bardi editore, 2007, p. 499.
17. John Hines Mundy, « Charity and social work in Toulouse, 1110-1250 », *Traditio* 22, 1966, p. 203-287 ; *The repression of Catharism at Toulouse. The royal diploma of 1279*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985, p. 136-154 pour l'histoire de ce lignage.
18. Michel Roquebert, *L'Épopée cathare, I, 1198-121. L'invasion*, Toulouse, Privat, 1970, t. I/1, p. 145.
19. Henri Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition*, Paris, Vrin, 1942, p. 186-193.
20. Ce couple se substitua au binôme post-carolingien formé par *altare/ecclesia*, où l'*ecclesia* consistait dans les revenus et les profits matériels que les laïcs pouvaient s'approprier, et où l'*altare*, pour son caractère sacré lié aux fonctions et à l'Office divin, était réservé aux clercs.
21. Exemple qu'on trouve déjà chez Raban Maur, *In Epist. Ad Galatas* 4, 24 (*Patrologia Latina*, *op. cit.*, t. CXII, col. 331).
22. CCA 189, v. 43-44, cité par Marjolaine Raguin à la p. 405, n. 121.

23. *Patrologia Latina*, op. cit., t. CLXXXVIII, col. 1177D.
24. Voir Saverio Guida, *Trovatori minori*, Modena, Mucchi, 2002, p. 225-282, v. 5-14.
25. Laurent Macé, *Catalogues raimondins (1112-1229). Actes des comtes de Toulouse, ducs de Narbonne et marquis de Provence*, Toulouse, Archives Municipales de Toulouse, 2008, p. 320.
-

INDEX

Mots-clés : Albigeois, croisade, épopée, hérésie, idéologie, occitan, propagande, théologie

Parole chiave : Albighesi, crociata, epopea, eresia, ideologia, occitano, propaganda, teologia

Keywords : Albigensians, crusade, epic, heresy, ideology, Occitan, propaganda, theology

nomsmotscles Alain de Roucy, Alexandre III, Bernart Raimond Baranhon, Bernard de Montaut, Bertrand de Saint-Jean et Paul, Bertrand de Taïx, comte de Bruniquel, comte de Foix, Goffredo da Trani, Gui de Cavaillon, Gui Cap-de-Porc, Guillaume IX, Guillaume de Tudèle, Guilhem Anelier de Toulouse, Innocent III, Jaufre de Poitiers, Montazin de Galard, Pierre II d'Aragon, Pierre Barravi, Pierre de Castelnau, Raimond VI, Raimond VII, Raimon Ademar, Raimond de Rabastens

Thèmes : Canso d'Antiocha, Cantique des Cantiques, Chanson de la Croisade albigeoise, Poème de la guerre de Navarre

AUTEURS

GERARDO LARGHI

Docteur en langue et littérature occitanes - università degli Studi di Messina